

Сестра Тереза (Оболевич)

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ В ТВОРЧЕСТВЕ А. Ф. ЛОСЕВА В КОНТЕКСТЕ ИМЯСЛАВСКИХ СПОРОВ

Как известно, предметом имяславских споров первой четверти XX в. был вопрос: является ли имя Божие только условным знаком (позиция имяборцев) или в нем действительно присутствует Сам Бог (имяславцы)? Защитники имяславия с философской точки зрения, такие как о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и Алексей Лосев, охотно ссылались на наследие раннехристианских писателей. Анализируя сочинения отцов Церкви, Лосев вскрывал философские предпосылки, которые лежали в основе их учения, с тем чтобы в дальнейшем на их фундаменте построить свою собственную концепцию имяславия. Таким образом, русский исследователь указывал на связь между патристической доктриной и современной ему тематикой оноματοдоксии. Оправдывая такой подход, Лосев писал, что следует «взять имяславие в той форме, как мы его защищаем, и пробовать *продумать его до основных принципов*»¹, т. е. до принципов православной философии, разработанной раннехристианскими авторами. По словам Лосева, имяславие — это «чистейший образец восточной свято-отеческой мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону»².

В предлагаемой статье я вначале представлю некоторые наиболее важные идеи греческих и византийских отцов Церкви, которые получили отклик в концепции имяславцев (параграфы 1–2), затем рассмотрю специфику символизма оноματοдоксии (параграф 3), а в заключении (параграф 4) покажу влияние этих идей на лосевскую философию имени.

1. Богопознание и апофатизм

Абсолютный апофатизм сущности есть условие всякого имяславия.

А. Ф. Лосев

Проблема онтологической и гносеологической трансценденции Бога занимает в христианской мысли одно из важнейших мест. Каким образом можно примирить тайну Невидимого Бога с фактом Его Воплощения; мрак (υνόφος) горы Синайской

¹ Лосев А. Ф. Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия // Вопросы философии.— 2006.— № 11.— С. 133.

² Лосев А. Ф. О книге «На горах Кавказа» // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.— С. 55.

со светом (φῶς) Фавора?³ В этом контексте возникает очередной вопрос: можно ли называть Невыразимого каким-либо именем? Какой характер имеет религиозный язык, какова природа имени Божиего?

Эти проблемы решались многими поколениями философов и богословов. Раннехристианские писатели подчеркивали, что Бог как таковой непостижим, ссылаясь как на Святое Писание («Бога никто никогда не видел» — Ин 1, 18; 1 Ин 4, 12), так и на греческих философов во главе с Платоном. Особенно часто приводились слова из диалога «Тимей», 28 с: «творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (ἀδύνατον λέγειν)⁴. Рассуждениям о Боге изначально сопутствовала мысль о невозможности адекватного Его познания. Раннехристианских авторов особенно волновало библейское замечание о том, что Моисей увидел только «задняя Бога» (Θεοῦ τὰ ὀπίσθια):

Но когда простер взор; едва увидел задняя Божия и то покрытый Камнем, то есть воплотившимся ради нас Словом. <...> Ибо все небесное, а иное и пренебесное, хотя в сравнении с нами гораздо выше естеством и ближе к Богу, однако же, дальше отстоит от Бога и от совершенного Его постижения⁵.

Мысль о невозможности познания божественной природы получила развитие в работах каппадокийцев (св. Василия Великого, св. Григория Нисского и св. Григория Богослова), которые отличали непознаваемую сущность Бога от божественных энергий, благодаря которым Бог являет Себя в тварном мире. Св. Василий Великий (330–379) в «Письме 234 (К Амфилохию)» писал:

Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною⁶.

Сущность (οὐσία), или природа (φύσις) Бога для человека абсолютно непостижима. Мы не познаем ее ни в этом, ни в грядущем веке: *ignoramus et ignorabimus*. В свою очередь, энергии (ἐνέργεια), или силы (δυνάμεις), означают тот момент в Боге, благодаря которому возможно Богопознание и соединение с Ним. Иными словами, «сущность» и «энергия» выражают соответственно трансцендентный и имманентный аспекты Бога — Бога *in se* и Бога *quoad nos*. О божественных энергиях, понимаемых как проявления активности Бога, писал уже Филон Александрийский, однако

³ Ср. Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании Бога / Пер. В. А. Решиковой // Лосский В. Боговидение.— М., 2006.— С. 581.

⁴ Platon. Timée / Texte établi et traduit par A. Rivaud // Oeuvres complètes. T. X. Paris, 1956. С. 141: «Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν». Эта цитата встречается у Иустина Мученика, Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена, Минунция Феликса, Афинагора Афинянина, Григория Богослова. О влиянии Платона на т. наз. негативное богословие см.: D. Carabine. The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena.— Louvain, 1995.

⁵ Св. Григорий Богослов. Oratio XXVIII. Theologica II, 3 (PG 36, 29).

⁶ Св. Василий Великий. Epistola CCXXXIV, 1 (PG 32, 869).

каппадокийские отцы Церкви, «применяя эту философскую схему, вкладывают в нее христианский опыт — опыт благодати»⁷. Учение о божественных действиях встречается также у современника каппадокийцев — св. Иоанна Златоуста (344–407), который в интересующем нас контексте пользовался термином «снисхождение» (συνκατάβασις)⁸.

Лосев осознавал важность различения в Боге сущности и энергии. Последние он отождествлял с именами Божиими, которые выражают сущность Бога. Эту связь мы проанализируем в следующем пункте.

2. Имена Божии и энергии

2.1. Полемика каппадокийцев с Евномием

Имена и богоявление, и примышление.

А. Ф. Лосев

Проблема имен Божиих (θεολογικοῖς ὀνόμασι) обсуждалась уже у каппадокийских отцов в контексте их споров (360–385) с неоарианским епископом Евномием Кизикским (ум. ок. 394). Согласно Евномию, природа Сына не подобна (ἀνόμοιον) природе Отца, поскольку Сын рожден во времени (т. е. сотворен), в то время как Отец нерожден, т. е. не имеет причины и не допускает какого-либо участия в Своем божестве. Следовательно, «нерожденный» (ἀγέννητος) — это собственное Имя Бога, которое выражает Его природу. Иными словами, человек может познать сущность (οὐσία) Отца, определяя ее как «нерожденную». По словам Евномия,

О сущности своей Бог знает нисколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему введома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас⁹.

Остальные же имена, согласно Евномию, являются всего лишь результатом человеческого изобретения, примышления (ἐπίνοια) и лишены какой-либо объективной, онтологической связи с называемым предметом.

Каппадокийцы не только защищали доктрину о единосущности Отца и Сына, но и полемизировали со взглядами Евномия на природу имени Бога. Св. Василий Великий и его брат св. Григорий Нисский утверждали, что сущность (οὐσία) Бога совершенно непознаваема (ἄγνωστον). «Бог <...> не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума»,¹⁰ — писал Григорий

⁷ Ср.: Флоровский Г. Восточные отцы Церкви.— М., 2003.— С. 157.

⁸ Св. Иоанн Златоуст. Eiusdem de incomprehensibile contra anomæos, absente episcopo, I, 6 (PG 48, 707); III, 3 (PG 48, 722). In Joannem homilia XV, 1 (PG 59, 98). См.: Михайлов П. Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров // Альфа и Омега.— 2007.— № 2.— С. 59–67.

⁹ Сократ Схоластик. Historia ecclesiastica, IV, 7 (PG 67, 475).

¹⁰ Св. Григорий Нисский. Contra Eunomium, 1 (PG 45, 461).

Нисский в трактате «Против Евномия». Такие выражения, как «нерожденный» или «Бог», не суть имена божественной природы, а Его энергии¹¹.

С другой стороны, имена, которыми мы называем Бога, не суть ничего не значащий звук, поскольку между ними и Богом имеется некое соответствие. Согласно Василию, «примышление» (ἐπίνοια) — это также «размышление» (ἐπιλογισμός), анализ исследуемой вещи, в результате которого возникают названия, отражающие те или иные ее свойства. Василий приводит пример зерна (σῖτον), которое — вследствие рефлексии, размышления — можно назвать либо «плодом» (καρπὸν), либо «семенем» (σπέρμα), либо «пищей» (τροφήν) в зависимости от анализируемого аспекта¹². Следовательно, имена выражают определенные атрибуты, характерные черты данного предмета, несмотря на то, что его сущность остается непостижимой. Следует заметить, что каппадокийцы не отождествляли имен Божиих и энергии, поскольку считали, что внешняя сторона имени (звуки и буквы) является чем-то условным.

Убеждение в том, что имена Божии указывают на энергии Бога, дало основание русским теоретикам имяславия XX в. (в том числе Лосеву) утверждать, что в призываемом в молитве имени реально присутствует Сам Бог. Однако их оппоненты полагали, что имяславцы, отождествляя имя Божие с Самим Богом, принимают тем самым еретическую позицию евномиян. В связи с этим Лосев в своих работах с полным основанием указывал на возможность противоположной точки зрения¹³. Согласно Лосеву, имяславцы строго отличают божественные энергии (имена) от сущности Бога. Исповедуя, что имя Божие есть Сам Бог, сторонники оноματοдоксии имеют в виду тот факт, что имена относятся к энергиям, а не к сущности Бога. Отождествление же имени и сущности характерно для Евномия и его последователей. Отсюда следует, что имяборцы, отстаивая, по их убеждению, правоверную позицию Церкви, на самом деле не исследовали учения отцов и пребывают в невежестве.

2.2 Концепция Божественных имен Псевдо-Дионисия Ареопагита

Бог лишен всякого имени и называется всяким именем.

А. Ф. Лосев

Особое внимание Лосев уделял доктрине божественных имен, разработанной Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Несколько лет тому назад были найдены и опубликованы черновые наброски Лосева, касающиеся «*Corpus Areopagiticum*»¹⁴. Ступая по следам Лосева, представим основные идеи анонимного греческого автора на тему божественных имен.

Псевдо-Дионисий описывал Божественные энергии как «силы» (δυνάμεις), «исхождения» (πρόοδοι), «разделения» (διακρίσεις), «первообразы» (παραδείγματα) и др. Уже каппадокийские отцы Церкви указывали на множественность божественных

¹¹ В то время как для Евномия слово «энергия» обозначало действие, которым Отец порождает Сына, в понимании каппадокийцев энергии присущи всем трем Божественным Ипостасям. Ср.: Ван Парейс М. Всемогущество Божие и человеческая свобода: святоотеческий подход // Человеческая целостность и встреча культур / Ред. Н. Сигов. — Киев, 2007. — С. 37–41.

¹² Св. Василий Великий. *Adversus Eunomium libri*, I, 6 (PG 29, 524).

¹³ Лосев А. Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Лосев А. Ф. Имя. С. 44.

¹⁴ Лосев А. Ф. Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия. С. 133–138; Дионисий Ареопагит. Заметки // Имя. С. 80–92; <Историческое значение Ареопагитик> // Вопросы философии. — 2000. — № 3. — С. 71–82. Ср.: Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. — СПб., 2008. — С. 257–260.

сил-действий в мире. Соответственно определенным действиям Бог может быть наречен различными именами, выражающими те или иные Его качества. Отсюда остается только один шаг до утверждения, впервые высказанного Ареопагитом, что энергии — это благотворящие божественные имена (ἀγαθοῦργικὴ θεωνυμία)¹⁵. Эти имена предвечно существуют в Боге, а человек не столько создает названия, сколько выражает божественные атрибуты с помощью доступных ему средств.

Предвечные божественные имена суть проявления непостижимой сущности Бога, следовательно, их природа и символична, и реальна. Позволительно утверждать, что божественные имена — это символы не только *a parte hominis*, но и *a parte Dei*: несмотря на то, что имена имеют условный характер, в то же время они реальны, поскольку их основание находится в Самом Боге. Не только человек пользуется названиями как некими условными выражениями; прежде всего, Сам Бог являет Себя под видом энергии, называемой различными именами. Хотя «имена не могут быть отождествляемы с Божественным Богоначалием, они все же не отделены от Него и поэтому передают то, что предвечно существует в Божественном Богоначалии»¹⁶. Каждое имя относится — *pars pro toto* — ко всему Богу, поскольку Бог есть единство. Псевдо-Дионисий вспоминает о 35 именах Божественного Богоначалия, встречающихся в Библии и неоплатоновой традиции¹⁷, оговариваясь при этом, что божественных имен, соответствующих действиям Бога, бесконечно много.

Многообразие божественных имен ни в коем случае не нарушает простоту Бога¹⁸ и не противоречит тезису о совершенной непознаваемости божественной сущности (Бога *in se*). Более того, именно потому, что Бог невыразим, мы нарекаем Его многими именами¹⁹. Итак, Бог со стороны сущности «безымянен» (ἀνόνομον), а со стороны энергии «многоямянен» (πολυώνυμον) и нарекаем «всеми именами» (ἐκ παντὸς ὀνόματος)²⁰; познаваем и непознаваем.

И разумом (διὰ γνῶσεως) Бог познается, и неразумием (διὰ ἀγνώσεως). И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осознание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. <...> В одном случае Он получает имя сущих, и особенно первоначально сущих, как Причина всех сущих, во втором же — как сверхсущественно превыше всех, в том числе и первоначально сущих, Сверхсущий²¹.

Утверждение о реальном и одновременно символическом характере божественных энергий-имен получило развитие в дальнейшей святоотеческой традиции, на которую опирался Лосев.

¹⁵ Псевдо-Дионисий Ареопагит. De divinis nominibus, II, 11 (PG 3, 652).

¹⁶ Ph. Sherrard. Human Image: World Image. The death and resurrection of sacred cosmology.— Ipswich, 1992.— С. 159.

¹⁷ Псевдо-Дионисий Ареопагит. De divinis nominibus, I, 6 (PG 3, 629–632).

¹⁸ Псевдо-Дионисий упрекал языческих философов в том, что они гипостазировали отдельные имена, что было равнозначно политеизму. Ср.: De divinis nominibus, V, 2 (PG 3, 816–817).

¹⁹ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях).— М., 1994.— С. 121. Ср.: Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям.— СПб., 2006.— С. 347.

²⁰ В западной традиции схожую мысль, хотя без различения сущности и энергии, высказывал Гермес Трисмегист (Asclepius, 20), а вслед за ним Николай Кузанский (De docta ignorantia, I, 24: «Потому, что Бог есть совокупность вещей, Он не может иметь никакого присвоенного имени, потому-то необходимо называть Бога именем всего»; Idiota de mente, III, 69: «Бог именуется именем всех вещей»).

²¹ Псевдо-Дионисий Ареопагит. De divinis nominibus, VII, 3, XI, 6 (PG 3, 872. 953. 956). Ср.: Лосев А. Ф. План книги об именах Божиих // Лосев А. Ф. Имя. С. 22.

3. Восточнохристианский символизм

3.1 Спор о природе символа в православной мысли

Каждая система философии символична.

А. Ф. Лосев

В литературе имяславские дебаты XX в. получили название «православной версии спора об универсалиях»²². Согласно П. Флоренскому (ссылающемуся на В. Кузена и Ф. И. Успенского),

*нет задачи, которая бы не заключала в себе и следующего вопроса: все видимое нами есть ли комбинация нашего ума, или имеет свое основание в природе вещей. Это значит, что всякая онтологическая или психологическая доктрина необходимо должна считаться с вопросом об универсалиях*²³.

На мой взгляд, определение «спор об универсалиях» не вполне отражает сущность имяславской дискуссии и других полемических вопросов, обсуждаемых в православной церкви, поскольку проблема затрагивала не бытие общих понятий и их онтологический статус, а способ существования символической реальности. Можно, конечно, уточнить, что в данном случае речь идет не об онтологическом, а о *семантическом* аспекте спора об универсалиях, но во избежание недорозумений я предпочитаю называть имяславские и подобные им дебаты «спором о природе символа». Прежде чем мы выясним философские предпосылки этого спора, мы должны рассмотреть две важные проблемы, которые обсуждались в византийской церкви: полемику, связанную с иконопочитанием, и защиту исихазма, разработанную св. Григорием Паламой.

3.2 Реализм иконы

В иконе должна быть явлена сущность Божия.

А. Ф. Лосев

Исходной точкой дебатов об иконопочитании был вопрос: можно ли изобразить на иконе Невидимого, Невыразимого Бога? Защитники икон св. Иоанн Дамаскин (675–749), Феодор Студит (759–826), Никифор (750–829) и др. ссылались прежде всего на факт воплощения Сына Божия. В данном контексте особое значение имеет иной аргумент, выдвигаемый иконопочитателями, согласно которому икона освяща-

²² Флоренский П. От Редакции. <Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»> // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (1).— С. 292. Ср.: Slesinski R. Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine. De l'hésychasme à la glorification du Nom / Trad. par N. Dupouey // Communio. Revue catholique internationale.— 1993.— № 1.— С. 73. Современный исследователь Ю. С. Степанов определяет позицию имяславия как «новый русский реализм».

²³ Цит. по: Флоренский П. Смысл идеализма // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (2).— С. 73.

ется именем Божиим и именами друзей Божьих, т. е. святых. «Что для слуха — слово, это же для зрения — изображение»²⁴. Икона — это начертанное имя, место присутствия божественных энергий. Подобно тому как имя («устная икона») выражает божественную энергию, икона (графическое изображение имени Бога) символизирует Первообраз, Первоикону, Архетип — Ипостась Сына. По этой причине символизм иконы, как и имени Божия, не носит чисто условного характера, а в высшей степени реален, объективен, связан с участием в божественных энергиях.

Русские философы глубоко осознавали связь между современными им имяславскими дебатами и спором об иконопочитании. Отец Павел Флоренский подчеркивал, что икона — это «написанное красками Имя Божие»²⁵, а отец Сергей Булгаков писал:

Объективным основанием для разрешения вопроса о почитании икон могло бы быть лишь то же самое, что и о природе Имени Божия: учение о божественной энергии и воплощении слова, которое имеет объективную, онтологическую основу в образе и подобии Божиим в человеке. <...> В вопросе об иконе центральное значение получил вопрос об имени, и весь спор носил скрытый неосознанный характер спора об именах и их значении. <...> Вся икона есть разросшееся имя, которое облекается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства — краски, формы, образы: изображение в иконе есть иероглиф имени²⁶.

Булгаков обращал также внимание на тот факт, что патриарх Константинопольский Никифор называл иконоборцов «имяборцами» (ἰμνοβωρτομάχοι). Замечания об иконе как имяначертании мы находим также у А. Лосева. Как в иконе, так и в имени проявляется энергия Бога, подчеркивал философ²⁷.

3.3 Палама в защиту исихазма

Имяславие — умозрение Божественного Света.

А. Ф. Лосев

Следующий «акт» восточнохристианского спора о природе символа разыгрался в XIV в. и был связан с исихастским движением, во главе которого стоял св. Григорий Палама (1296–1359). Описывая божественную сущность как непостижимую, Палама в своем главном сочинении — «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» — использовал неоплатоновские термины, такие как «Сверхбог» (ὑπερθεός) и «сверхсущность» (ὑπερὄνσια)²⁸. Божественные энергии можно познать в акте мистического

²⁴ Св. Иоанн Дамаскин. *Contra imaginum calumniatores*, I, 17 (PG 94, 1248).

²⁵ Флоренский П. *Иконостас* // Флоренский П. *Имена*.— М., 2006.— С. 352.

²⁶ Булгаков С. *Философия имени*.— СПб., 1999.— С. 275–277.

²⁷ Лосев А. Ф. 1) *Краткая история имяславия* // Лосев А. Ф. *Имя*. С. 68–70; 2) *Имяславие* / Пер. А. Г. Вашестова // *Вопросы философии*.— 1993.— № 9.— С. 55.

²⁸ Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолвствующих* / Пер. В. В. Библихина (под псевдонимом В. Вениаминова).— М., 2003. I, 3, 23 (С. 85); II, 3, 37 (С. 224). Ср.: Псевдо-Дионисий Ареопагит. *Epistola II. Eidem Gaio monacho* (PG 3, 1068); св. Иоанн Дамаскин. *De fide orthodoxa*, I, 12 (PG 94, 848): ὑπερθεός θεότης. См.: Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы*.— М., 1996.— С. 276–286.

единения, созерцающий несотворенный свет Фаворский, который не есть ни свет физический, ни преходящий образ Бога, а символ, имеющий такую же природу, что и символизируемая им божественная реальность:

Мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает. <...> Так и свет готового взойти Солнца, выставившись символом свечения зари, делается символом самого себя²⁹.

Палама утверждал, что божественные энергии (данные под видом Фаворского света) символизируют сущность Бога — не условным («символическим» в значении, которое придавал Варлаам, оппонент св. Григория), а в высшей степени реальным образом. Так называемый природный символ и символизируемая действительность находятся в одной онтологической плоскости. Не случайно позиция Паламы рассматривается как символический (или же онтологический) реализм. «У Паламы правильно: свет — мистический символ, т. е. живая энергия самой сущности»³⁰, — оценивает Лосев.

Лосев подчеркивал, что учение Паламы имеет особое значение для обоснования оноματοдоксии. В обоих случаях спор касался возможности получения мистического опыта: реального созерцания Фаворского света (паламиты) и реального присутствия Бога в имени, призываемого в молитве (имяславцы).

3.4 Онтологическая и гносеологическая антиномия и попытка ее преодоления

Имя Божие — то, что действует между Богом и миром.

А. Ф. Лосев

Анализируя патристические тексты, Лосев сформулировал вопрос о природе Бога и возможности Его познания в виде двух антиномий³¹:

(1) *антиномия агностицизма и религиозного рационализма* — отрицания возможности Богопознания и попытки адекватного постижения Бога;

(2) *антиномия Творца и твари* — абсолютной, неизменной действительности Бога и человека, пытающегося описать сферу Божественного с помощью ему доступных средств выражения.

Первую антиномию можно определить как гносеологическую, поскольку она касается вопроса познания Бога. Вторая же, более фундаментальная антиномия носит онтологический характер, связанный с природой бытийно различных сфер действитель-

²⁹ Св. Григорий Палама. Триады, III, 1, 20 (С. 284).

³⁰ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев // Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М., 2004. — С. 232 (заметка от 30.05.1975).

³¹ Ср.: Лосев А. Ф. 1) Религиозно-философская природа имяславия // Вопросы философии. — 2006. — № 11. — С. 129; 2) Имяславие. С. 58; 3) Имяславие и платонизм // Вопросы философии. — 2002. — № 9. — С. 120; 4) Имяславие, изложенное в системе // Лосев А. Ф. Имя. С. 18–20; 5) О сущности и энергии (имени) / Пер. А. Ф. Лосева // Там же. С. 73, 76; 6) Учение о мире, творении и твари и наука // Там же. С. 89. Схожую мысль высказал С. Булгаков (Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб., 2008. — С. 208–209), а также — несколько позже — Н. Бердяев (Бердяев Н. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. Диалектика Божественного и человеческого. — М., 2005. — С. 77–79).

ности — трансцендентной и эмпирической. В написанной на немецком языке статье «Die onomatodoxie (russisch "Imiaslavie")» Лосев отмечает, что способом преодоления обеих антиномий является восточнохристианский *символизм*, или *православный энергетизм*, т. е. доктрина, согласно которой «божественная сущность является и открывается в определенных ликах»³² и которая основана на различении сущности и энергии.

Можно попытаться развить мысль Лосева, обращаясь к творчеству отцов Церкви. На мой взгляд, в философско-богословской концепции раннехристианских авторов присутствуют два вида символов.

(1) В первую очередь,— на что обращает внимание Лосев в приведенной цитате,— символами являются божественные энергии, которые выражают непознаваемую сущность. Бог как таковой непостижим, но в то же время сообщаем благодаря Своим энергиям. В «Диалектике художественной формы» Лосев пишет, что энергия — это

то понятие, которого необходимо требует апофатизм, если он не хочет остаться простым агностицизмом. Так как апофатизм оправдан только в виде символизма, то все, что ни познается в сущности, есть ее *энергия*, хотя через энергию мы утверждаем и саму сущность. Сущность дана только в свете своих энергий, но, имея эти энергии, мы через них *отличаем* сущность от энергий. <...> Энергия, таким образом, есть необходимая категория того мировоззрения, которое живет как апофатикой, так и символиккой и объединяет их, при всей их раздельности, в одной неделимой и самотождественной точке³³.

По мнению Лосева, «энергия *выражает сущность*; она *символ* предмета»³⁴. В этом случае различие между выражающим (энергией) и выражаемым (сущностью) касается только лишь модуса существования, а не бытия как такового.

(2) Во-вторых, в концепции греческих и византийских отцов также сотворенный мир, природа является символом сферы трансцендентного: «Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с божественной энергией, девственно чистую точку, *λόγος*, софийность, которая одновременно и обосновывает ее, и словно намагничивает к полноте»³⁵. На символический характер космоса указывал, среди прочих, св. Максим Исповедник, согласно которому явления природы (*φαινόμενα*) скрывают и выражают область «мысленного бытия» (*νοούμενα*)³⁶.

Все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Все качественные различия бытия зависят от разных комбинаций этих логосов. Уплотнение их образует грубую чувственно постигаемую тварь. Весь мир, таким образом, представляет собой в большей или меньшей степени «одебеление» или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в *λόγοι* под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои *λόγοι* промысла и суда³⁷.

³² Лосев А. Ф. Имяславие. С. 58.

³³ Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение.— М., 1995.— С. 190.

³⁴ Лосев А. Ф. Анализ религиозного сознания // Лосев А. Ф. Имя. С. 46.

³⁵ Клеман О. Смысл земли / Пер. А. Бакулова.— М., 2005.— С. 12.

³⁶ Св. Максим Исповедник. *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1112. 1129. 1132. 1372).

³⁷ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.— М., 1996.— С. 67–68.

Мир — это такой символ, природа которого принципиально отлична от природы символизируемого предмета (сферы Божественного); он есть символ сотворенный, материальный, случайный.

Оба вида символов позволяют преодолеть две вышеуказанные антиномии (антиномию агностицизма и религиозного рационализма, а также антиномию Творца и твари). Точнее говоря, энергии-символы решают первую, гносеологическую антиномию: не имея доступа к сущности Бога, мы тем не менее можем познать божественные энергии (особенно в мистическом единении). Также вторая, онтологическая антиномия решается благодаря проникающим тварный мир энергиям, в результате чего космос постигается как символ, «след Бога» — *vestigium Dei*, место божественного действия. Стоит отметить, что Григорий Палама, подобно Псевдо-Дионисию и Максиму Исповеднику, трактовал энергии как прообразы (парадигмы) всех творений (та *παραδείγματα των γένετων*)³⁸. Следовательно, Божественные энергии являются символом по преимуществу, перво-символом.

Как уже отмечалось, Лосев считал, что апофатизм не исключает символизма, а предполагает его:

Есть одно и единственное, строго определенное отношение между сущностью и энергиями, которое приемлемо для имяславия. <...> *Сущность непознаваема*, вне разума, вне слова, вне имени, вне всяких категорий — безусловный и категорический *апофатизм*. Энергии — расчленимы, охватываемы, ощутимы, они суть явление Самого Бога, символ³⁹.

В том же духе писал Флоренский: «Православное мировоззрение усматривает в мире его пронизанность лучами Истины, смотрит на бытие тварное как на символ бытия высшего»⁴⁰. Бог постижим символическим и в то же время реальным образом — благодаря Своим энергиям. Для отцов Церкви и русских философов-имяславцев (в том числе для Лосева) нетварные энергии являлись основой всех других символов: как мира в целом, так и символов, возникающих при участии человека, например иконы.

4. Интерпретация патристического учения в философии имени А. Лосева

Имяславие есть мистическая диалектика молитвы.

А. Ф. Лосев

Схимонах Иларион (И. И. Домрачев), автор книги «На горах Кавказа», которая положила начало имяславским спорам, писал: «В имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»⁴¹. В свете вышесказанного

³⁸ Св. Григорий Палама / Триады, III, 2, 24 (С. 325). Ср.: Псевдо-Дионисий Ареопагит. *De divinis nominibus*, V, 8 (PG 3, 824).

³⁹ Лосев А. Ф. Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия. С. 134.

⁴⁰ Флоренский П. Об имени Божиим // Флоренский П. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 354.

⁴¹ Иларион. На горах Кавказа.— СПб., 1998.— С. 11. Некоторые имяславцы провозглашали, что «имя есть само существо и лицо, имянуемое тобою». Рукописная листовка имяславцев «Берегитесь ижеборной ереси!» // Споры об имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 годов / Под ред. Илариона (Алфеева).— СПб., 2007. С. 116

возникает подозрение, что формулировка Илариона не вполне отвечает доктрине отцов Церкви: Иларион соотносит имя Бога с Его сущностью, в то время как раннехристианские писатели подчеркивали, что имя касается только божественных энергий («свойств» в формулировке русского автора). Однако в своей книге Иларион оговаривался, что имя Божие есть *как бы* Сам Бог, т. е. оно не равнозначно сущности Бога, а является Его наиболее совершенным выражением. Различие формулировок Илариона объясняется тем фактом, что автор намеревался в первую очередь указать значение имени Божия для молитвенной практики, оставляя в стороне чисто теоретические, философские вопросы. Новое поколение имяславцев было уже более внимательно к философским основам этого учения и избегало отождествления имени Божия с Его сущностью.

Одним из первых теоретиков имяславия был о. Павел Флоренский, который в 1922 г. предложил следующую максиму: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» (Τὸ Ὄνομα τοῦ Θεοῦ Θεός ἐστὶ καὶ δὲ ὁ Θεός, ἄλλ' ὁ Θεός οὔτε ὄνομα οὔτε τὸ ἑαυτοῦ Ὄνομά ἐστι)⁴². На основе этой формулировки А. Ф. Лосев в письме Флоренскому от 1923 г. изложил свои тезисы по вопросу оноματοдоксии:

Имя Божие — энергия сущности Божией;
Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому
есть Сам Бог;
О символической природе имен Божиих;
Имя Божие — не есть звук и требует боголепного поклонения;
В имени Божиим — встреча человека и Бога⁴³.

И Флоренский, и Лосев подчеркивали, что «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть имя». Между Богом и Его именем имеет место ассиметричное отношение, отношение включения (по Флоренскому): имя \subset Бог (имя принадлежит Богу)⁴⁴. Флоренскому вторит о. Сергей Булгаков, который в «Философии имени» отмечал, что связка *есть* в суждении «Имя Божие есть Сам Бог» отнюдь не означает равенства или тождества, а «вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что константинопольские отцы именовали *энергией* Божией»⁴⁵.

С одной стороны, энергии неотделимы от Бога, и поэтому можно говорить об их принадлежности Богу (что выражает первая часть формулы: «Имя Божие есть Бог»), с другой же стороны — Бог не есть только имя (энергия), поскольку по своей природе Он трансцендентен. Помимо реального присутствия Бога в Своем имени, в Нем всегда остается момент апофатизма, непостижимости.

Возникает вопрос: имеет ли «ассиметрия» божественной сущности и энергии исключительно гносеологический характер (человек познает только божественные действия,

⁴² Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 269. Ср.: Замечания священника Павла Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» // Там же. С. 296, 317; Отрывок письма, написанного священником Павлом Флоренским по просьбе о. Архимандрита Давида в ответ на письмо имяславцев с Кавказа // Там же. С. 363; Об имени Божиим. С. 358; Лосев А. Ф. Имяславие. С. 59.

⁴³ Лосев А. Ф. Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Лосев А. Ф. Имя. С. 59–61.

⁴⁴ Флоренский П. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Флоренский П. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 307, 315–316.

⁴⁵ Булгаков С. Философия имени. С. 327–328.

а не Бога *in se*), или же она обусловлена онтологически? Отвечая на этот вопрос, следует отметить, что восточнохристианские писатели и русские философы учили о реальном различии, которое имеет основание в Самом Боге. Согласно акту IV Константинопольского Собора 1351 г. сущность и энергия различаются как причина и результат причины, неучаствующее и участвующее⁴⁶. В связи с этим позволительно говорить об онтологической «ассиметрии» сущности и энергии (имени), касающейся их модуса бытия.

Итак, имяславцы, пытаясь преодолеть вышеуказанные антиномии (*агностицизм — рационализм и Бог — мир*), предлагают очередную антиномию: *сущность — энергия* (или *Бог — имя*). Тем самым «напряжение» между трансценденцией и эмпирическим миром переносится в сферу Самого Бога. Как верно заметил ученик Лосева, В. Бибахин,

на многократные и веские философские возражения паламиты-богословы снова, как во всей истории христианской догматики, ответили уходом из области философии. Различение между сущностью и энергией в Боге было названо «неразличаемым». «Неразличаемое различие» — это философский абсурд, но богословски это такое же указание на божественную тайну, как неслиянная нераздельность трех Лиц <...>⁴⁷.

Лосев прекрасно осознавал факт, что различие сущности и энергии (исполняющей роль символа, соединяющего Бога-в-Себе и материальный мир) порождает очередную антиномию. Философ писал: «Имяславие зиждется на мистически-символической и диалектической *антиномии* сущности Божией и идеи (энергии) Божией»⁴⁸, которая является необходимым условием встречи человека с Богом.

Восточнохристианские авторы и защитники имяславия, в том числе А. Лосев, искали решения трудной проблемы познания Непостижимого, установления связи с Совершенно-Иным. Разработанная ими философия имени представляет собой чрезвычайно интересную попытку теоретического обоснования возможности преодоления (хотя бы частичного) дистанции (т. наз. диастемы) между Творцом и тварью, Богом и человеком, обращающимся к Нему в молитве. Не случайно Лосев определил имяславие как «систему, вырастающую из осознания молитвы»⁴⁹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Диалектика Божественного и человеческого.— М., 2005.
2. Бибахин В. В. Алексей Федорович Лосев // Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев.— М., 2004.
3. Бибахин В. В. Язык философии.— СПб., 2007.

⁴⁶ Tomus contra Barlaamitas et Acindyniano (PG 151, 738). Ср.: Лосев А. Ф. Очерки античного платонизма и мифологии.— М., 1993.— С. 895. Владимир Лосский уточняет, что «причина» в данном случае означает «проявление». В некоторых текстах, напр., *Capita CL physica, theologica, moralia et practica*, 92. 94 (PG 150, 1188), Палама сравнивает сущность с солнечным диском, а энергию — с лучами (см.: Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Лосский В. Боговидение.— М., 2006.— С. 591.

⁴⁷ Бибахин В. В. Язык философии.— СПб., 2007.— С. 279.

⁴⁸ Лосев А. Ф. Дионисий Ареопagit с точки зрения имяславия. С. 135.

⁴⁹ Лосев А. Ф. <О молитвенной опыте I> // Вопросы философии.— 2006.— № 11.— С. 118.

4. Булгаков С. Философия имени.— СПб., 1999.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения.— СПб., 2008.
6. Ван Парейс М. Всемогущество Божие и человеческая свобода: святоотеческий подход / Ред. Н. Сигов. Человеческая целостность и встреча культур.— Киев, 2007.— С. 37–41.
7. Дионисий Ареопагит. Заметки // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
8. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.— М., 1996.
9. Споры об имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 годов / Под ред. Илариона (Алфеева).— СПб., 2007.
10. Иларион. На горах Кавказа.— СПб., 1998.
11. Лосев А. Ф. Имяславие / Пер. А. Г. Вашестова // Вопросы философии.— 1993.— № 9.
12. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях).— М., 1994.
13. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы.— М., 1996.
14. Клеман О. Смысл земли / Пер. А. Бакулова.— М., 2005.
15. Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик // Вопросы философии.— 2000.— № 3.
16. Лосев А. Ф. О молитвенном опыте // Вопросы философии.— 2006.— № 11.
17. Лосев А. Ф. Анализ религиозного сознания // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
18. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение.— М., 1995.
19. Лосев А. Ф. Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия // Вопросы философии.— 2006.— № 11.
20. Лосев А. Ф. Краткая история имяславия // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
21. Лосев А. Ф. О книге «На горах Кавказа» // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
22. Лосев А. Ф. Очерки античного платонизма и мифологии.— М., 1993.
23. Лосев А. Ф. План книги об именах Божиих // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
24. Лосев А. Ф. Религиозно-философская природа имяславия // Вопросы философии.— 2006.— № 11.
25. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само.— СПб., 2008.
26. Лосев А. Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
27. Лосев А. Ф. Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.— СПб., 1997.
28. Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога / Пер. В. А. Рещиковой // Лосский В. Н. Боговидение.— М., 2006.
29. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Лосский В. Н. Боговидение.— М., 2006.
30. Михайлов П. Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров // Альфа и Омега.— 2007.— № 2.
31. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям.— СПб., 2006.
32. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер. В. В. Библихина (под псевдонимом В. Вениаминова).— М., 2003.
33. Флоренский П. Иконостас // Флоренский П. Имена.— М., 2006.

34. Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (1)
35. Флоренский П. Об имени Божиим // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (1).
36. Флоренский П. От Редакции. <Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»> // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (1).
37. Флоренский П. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (1).
38. Флоренский П. Смысл идеализма // Флоренский П. Соч.: В 4 т.— М., 2000.— Т. 3 (2).
39. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви.— М., 2003.
40. Carabine D. The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena.— Louvain, 1995.
41. Ph. Sherrard. Human Image: World Image. The death and resurrection of sacred cosmology.— Ipswich, 1992.
42. Platon. Timée / Texte établi et traduit par A. Rivaud // Oeuvres complètes. Т. X.— Paris, 1956.
43. Slesinski R. Le Nom de Dieu dans la tradition byzantine. De l'hésychasme à la glorification du Nom / Trad. par N. Dupouey // Communio. Revue catholique internationale.— 1993.— № 1.